Irénikon

L'identité confessionnelle dans la Communion anglicane, par R. Greenacre • La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle, par Joan Dură • Initiation chrétienne et confirmation dans l'Église d'Occident, par E. Lanne • Relations interconfessionnelles : Catholiques et Orthodoxes en dialogue • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVII 2e trimestre 1984

Éditorial

*Au moment de la Pentecôte, dont la date était commune cette année à tous les chrétiens, deux événements œcuméniques majeurs ont marqué la vie de l'Église catholique dans ses relations avec les autres Églises : la IIIe réunion plénière de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre les Églises orthodoxe et catholique romaine, et la visite du pape Jean-Paul II au Conseil œcuménique des Églises de Genève et au Centre orthodoxe du patriarcat œcuménique à Chambésy. Du premier de ces événements — la réunion qui s'est tenue en Crète — nous rendons compte dans notre chronique, remettant à la livraison suivante d'*Irénikon *ce qui se rapporte au second.*

En Crète, la IIIe réunion plénière de la Commission mixte n'a pas atteint aussi rapidement qu'on l'aurait désiré les objectifs qu'elle s'était fixés. Faute de temps, certainement. Mais aussi parce qu'on avait probablement sous-estimé de part et d'autre la profondeur des implications théologiques et pastorales des questions soulevées. Leur solution dépend, bien sûr, de la qualité du travail effectué par les deux parties. Au-delà, toutefois, il y a la confiance réciproque, la compréhension mutuelle et la volonté d'aboutir, sans lesquelles les meilleures solutions théologiques et pastorales resteront toujours fragiles.

Aussi nous paraît-il très opportun que le métropolite Damaskinos de Suisse, accueillant le pape Jean-Paul II à Chambésy le mardi 12 juin, ait rappelé le rôle joué par le « dialogue de la charité » ou « dialogue de l'amour », pour la mise en route du dialogue théologique, et l'absolue nécessité de le poursuivre et de l'approfondir en même temps que progresse ce dialogue théologique. En une formule très heureuse, le métropolite disait au

Saint-Père : « Ce dialogue, qui nous a permis de nous redécouvrir comme des Églises sœurs, et sa continuation nécessaire dans le dialogue théologique officiel entre les Églises catholique romaine et orthodoxe ont besoin quotidiennement d'une expression sincère et constructive, d'un renouveau de notre pensée ainsi que d'un enrichissement de l'expérience de nos cœurs, puisées aux racines communes de la spiritualité de nos deux Églises ; cela afin que nous atteignions 'l'unité de la foi et la communion du Saint-Esprit' ».

L'expression « dialogue de la charité » (ou « dialogue de l'amour ») ne doit pas être mal comprise. Lorsqu'elle a été lancée par le patriarche Athénagoras et reprise aussitôt pour l'appuyer par le pape Paul VI, certains ont vu dans cette forme de dialogue un pis-aller destiné à dissimuler la réalité : le dialogue théologique (sous-entendu le seul qui contribue efficacement à refaire l'unité) est impossible pour longtemps encore ; contentons-nous donc pour le moment d'un « œcuménisme du sourire ». Une telle interprétation montrait seulement que ses auteurs n'avaient pas compris les principes catholiques de l'oecuménisme énoncés au début du second chapitre du Décret de Vatican II « Unitatis Redintegratio » (nn. 6-8). Le dialogue de la charité est le signe de la conversion du cœur. Il pose les gestes qui patiemment refont la communion entre les interlocuteurs. Si la IIIe réunion de la Commission orthodoxe-catholique en Crète n'est pas parvenue à achever le travail qu'elle s'était assignée n'est-ce pas aussi parce que, de part et d'autre, les fruits du dialogue de la charité n'étaient pas encore suffisamment visibles ?

La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVIIe siècle*

II. L'attitude à l'égard des minorités chrétiennes et juives

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle vivaient dans les deux pays roumains, à côté des Orthodoxes, deux petites minorités chrétiennes, l'une catholique[37] et l'autre arménienne[38], qui y jouissaient de la même liberté religieuse que les Orthodoxes. Les uns et les autres construisaient librement leurs églises et pratiquaient leur culte sans rencontrer la moindre difficulté de la part des Orthodoxes. La tolérance religieuse allait donc, en l'occurrence, jusqu'à une réelle liberté d'exercice du culte pour ces deux minorités chrétiennes.

À propos de la liberté de culte des Catholiques, le français Charles de Joppercourt, par exemple, tenait à noter, à la suite de sa visite en Moldavie au commencement du XVIIe siècle, que dans ce pays «ceux de religion orthodoxe ne sont du tout contre la religion catholique ni n'empêchent son exercice»[39]. Plus encore: les voïévodes et les dignitaires valaques et moldaves

* Voir la première partie de cet article *supra*, pp. 52-58.

37. Concernant les Catholiques de Valachie et de Moldavie dans la seconde moitié du XVIIe siècle, cf. I. Dură, *Les Catholiques de Valachie et de Moldavie durant la seconde moitié du XVIIe siècle et leurs rapports avec les voïévodes et les grands dignitaires de ces pays*, dans *Irénikon*, t. 55, 1982, n. 2, pp. 163-184.

38. Pour les Arméniens des pays roumains voir notamment: N. Iorga, *Armenii şi Românii o paralelă istorică*, Bucarest, 1913; P.P. Panaitescu, *Hrisovul lui Alexandru cel Bun pentru Episcopia armeană din Suceava (30 iulie 1401)*, dans *Revista Istorică Română*, t. 4, 1934, pp. 44-56; H.D. Siruni, *Armenii în România*, Bucarest, 1940; B. Zareh, *575 de ani de la înfiinţarea episcopiei armene în Moldova*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 94, 1976, pp. 754-759; Odobaşian (*supra*, n. 13).

39. D'après D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae. Descrirea Moldovei* (Trad. roum par *Gh. Guţu*), Bucarest, 1973, p 346, n. 4.

de l'époque apportèrent leur aide à la construction ou à la restauration des églises catholiques de leur pays. Ainsi, le voïévode Mihnea III de Valachie (mars 1658 - novembre 1659) restaura le monastère catholique de Cîmpulung et celui de Tîrgovişte, qui se trouvaient alors tous les deux en ruine[40]. De même, Radu, le fils de l'humaniste valaque Udrişte Năsturel († 1658), et le voïévode de Valachie Grégoire Ghica (16 septembre 1660 - après le 27 novembre 1664; février 1672 - novembre 1673) offrirent de l'argent pour la construction de l'église des Franciscains de Bucarest[41] (Bărăţie) tombée elle aussi en ruine[42].

Les Catholiques de Moldavie, plus nombreux[43] que ceux de Valachie, disposaient même dans la seconde moitié du XVIIe siècle de leurs propres écoles de théologie. Ainsi avaient-ils un Séminaire à Cotnari et un autre à Galatsi, en vue de former les candidats à la prêtrise pour desservir les communautés catholiques du pays[44]. Par ailleurs, certains jeunes Catholiques de Moldavie firent alors leurs études à Rome, notamment au Collège de la Propagande. Ce fut le cas, par exemple, de Grégoire Grosul de Baïa et de Pierre Wolf de Cotnari, emmenés de Moldavie à Rome par le missionnaire catholique Vito Piluzio. Les deux jeunes gens suivirent les cours du Collège de Fermo (Capranica) à Rome[45].

En ce qui concerne le libre exercice de culte des Arméniens — plus nombreux eux aussi en Moldavie qu'en Valachie — on

40. VELICHI (*supra*, n. 24), p. 34.

41. On certifie, d'ailleurs, l'existence d'une église catholique à Bucarest en 1666. Cf. RĂDUICĂ-RĂDUICĂ (*supra*, n. 6), p. 171.

42. V. CÂNDEA, *Raţiunea dominantă. Contribuţii la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, 1979, p. 60, n. 91 et p. 38. Ce fut à Bucarest aussi que le voïévode de Valachie Mathieu Basarab contribua à la construction de l'église catholique de la ville, en 1637 Cf. C.C. GIURESCU, *Histoire de Bucarest*, 1976, p. 31.

43 G. LEBEL, *La France et les Principautés Danubiennes. (Du XVIe siècle à la chute de Napoléon Ier)*, Paris, 1955, p. 33.

44. CARTOJAN (*supra*, n. 11), p. 255

45. D. GĂZDARU, *Catehismul lui Vito Piluzio din 1677. Noi informaţii şi documente*, dans *Omagiu Profesorului D. Găzdaru. Miscellanea din studiile sale inedite sau rare*, t. I, Fribourg-en-Br., 1974, p. 29.

dispose d'un témoignage éloquent du grand lettré et humaniste moldave Démètre Cantemir (1673-1723), membre de l'Académie de Berlin et voïévode de son pays[46]. Ainsi Cantemir notait-il à juste titre, dans sa *Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae*, achevée en 1716, qu'en Moldavie les Arméniens ont, «de même que les fidèles de rite catholique, de saintes églises, aussi grandes et aussi belles que celles des Orthodoxes, et jouissent du libre exercice de leur foi religieuse»[47]. Marc Bandulovič (connu sous le nom de Bandinus), archevêque de Marcianopolis (1643-1650) et administrateur de l'Église catholique de Moldavie pendant les années 1644-1649, notait que dans la ville de Suceava se trouvaient quatre églises arméniennes[48]. Et le même Bandulovič consignait que dans l'ancienne cité de Siret, en Moldavie, les Arméniens possédaient deux églises[49]. Les témoignages de Cantemir et de Bandulovič confirment d'ailleurs ce qu'écrivait aussi dans son journal de voyageur G. Reicherstorffer, à savoir qu'en Moldavie chaque habitant suit «le rite et la religion à son aise» et qu'il n'y avait pas de disputes «causées par des différences de rite ou de dogme»[50].

Comme témoignage de la tolérance et du libre exercice de culte des Arméniens subsistent jusqu'à nos jours d'anciennes

46. Sur Démètre Cantemir, cf. notamment: I. LUPAŞ, *Activitatea literară-ştiinţifică a lui Dimitrie Cantemir* (Conférence à l'Université de Cluj, le 8 nov 1923), dans *Scrieri alese*, t. I, éd. Şt. Pascu-P. Teodor, Cluj-Napoca, 1977; V. CÂNDEA, *La place de Démètre Cantemir dans la culture roumaine*, dans *Revue roumaine d'histoire*, t. 12, 1973, pp. 875-889; IDEM, *Les grands anniversaires de l'Unesco. Dimitrie Cantemir (1673-1723), 300e anniversaire de sa naissance*, Bucarest, 1973; ainsi que la bibliographie publiée par la Biblioteca Centrală de Stat a R.S România, *Cantemir domnitor român şi savant de reputaţie mondială. Bibliografie selectivă*, Bucarest, 1973; Les communications du Xe Colloque de la Deutsch-Rumänische Studienvereiningung (Fribourg, déc. 1973), dans *Dacoromania-Jahrbuch fur östliche Latinität*, éd. P. MIRON, Fribourg-Munich, t 2, 1974; V. CÂNDEA, *Dimitrie Cantemir in Romanian Culture*, dans *Romania. Pages of History*. Quarterly, 1976, n. 3-4, pp. 134-154.

47. CANTEMIR (*supra*, n. 39), p. 296

48. N. IORGA, *Istoria românilor prin călători*, éd. *A. Anghelescu*, Bucarest, 1981, p. 226.

49. *Ibid.*

50. CANTEMIR (*supra*, n. 39), p. 346, n. 4.

églises arméniennes de Moldavie: l'église de Botoşani (1350), celle de Iassy (1395) — les plus anciennes —, l'église du monastère «Hagigadar» (1512), l'église de la Sainte-Croix (1512), l'église du monastère «Zamca» (1551), l'église Saint-Georges (1600) de Focşani, l'église Saint-Syméon (1606) de Suceava et l'église de la Sainte Vierge (1609) de Roman[51].

De plus, les prélats arméniens et catholiques continuaient encore pendant la seconde moitié du XVII[e] siècle de juger eux-mêmes leurs fidèles, pour toutes sortes de malentendus et de transgressions du culte et du code familial respectif[52].

Toutefois, il faut noter qu'en 1672 certains Arméniens, avec leur évêque Minor Zilichtar-Oglu, durent partir en Transylvanie, à cause de malentendus survenus entre eux et le voïévode Georges Duca de Moldavie (après le 11 septembre 1665-après le 21 mai 1666; après le 8 novembre 1668 - 10 août 1672; après le 28 novembre 1678 - 25 décembre 1683)[53].

À cette époque, il y avait évidemment des Protestants tant en Moldavie qu'en Valachie, notamment des Saxons luthériens[54], ce qui explique l'existence d'une église luthérienne à Bucarest, attestée en 1690[55]. Mais le nombre des Protestants de Valachie et de Moldavie était assez réduit, car beaucoup d'entre eux étaient passés au Catholicisme. Ainsi, par exemple, les Saxons luthériens, établis depuis longtemps à Cîmpulung (Valachie), à la suite de l'activité missionnaire des Frères Mineurs Conventuels s'étaient tous convertis au Catholicisme en 1639[56].

Une autre minorité, non chrétienne cette fois, vivait à l'époque en Valachie et surtout en Moldavie: celle des Juifs[57]. De

51. ODOBAŞIAN (*supra*, n 13), p. 964.

52. N. IORGA, *Studii şi documente*, vol. I-II, pp. 78-79 (6 juin 1669), apud N. GRIGORAŞ, *Instituţii din Moldova. I. Organizarea de stat pînă la mijlocul sec. al XVIII-lea*, Bucarest, 1971, p. 49.

53. GRIGORAŞ (*supra*, n. 52), p. 403.

54 DURĂ (*supra*, n. 37), p. 164; Pour les Saxons et leur Luthéranisme, cf. notamment: G. A. SCHULLER, *«Geschichten aus der Geschichte» 9. In einem Sachsendorf des 16. Jahrhunderts*, dans *Neuer Volkskalender* (éd. à Sibiu, Roumanie), 1917 (XXVIII), pp. 134-181.

55. RĂDUICĂ-RĂDUICĂ (*supra*, n. 6), p. 171

56. DURĂ (*supra*, n 37), p 164.

57. Au sujet des Juifs de Valachie et de Moldavie, cf. notamment: N. IORGA, *Istoria Evreilor în ţările noastre*, Bucarest, 1913

même que les deux autres minorités, catholique et arménienne, la communauté juive pratiquait librement son culte. Démètre Cantemir, dans l'ouvrage déjà mentionné, notait avec justesse à cet égard qu'en Moldavie, les Juifs «peuvent avoir partout des synagogues»[58]. Il n'en est pas moins vrai, cependant, que Cantemir tenait en même temps à préciser que les synagogues devaient être construites «en bois et non en pierre»[59]. Ce détail ne contredit pourtant en rien l'esprit religieux tolérant et œcuménique qui existait à ce moment dans les deux pays roumains, si on songe d'une part que même les Roumains orthodoxes avaient beaucoup d'églises en bois à l'époque, et d'autre part si l'on se souvient du traitement auquel étaient alors soumis Juifs, Orthodoxes et Protestants dans certains pays catholiques d'Europe.

III. La liberté des missionnaires et la libre circulation des livres catholiques et protestants

Les deux pays roumains furent au cours des siècles non seulement des terres d'asile et de tolérance religieuse, mais aussi des régions où les missionnaires catholiques et protestants circulaient librement.

Envoyés par Rome pour inculquer la doctrine catholique aux Roumains orthodoxes, les missionnaires catholiques — Dominicains, Franciscains, Jésuites ou membres d'autres ordres[60] — circulaient et agissaient, dès avant le XVIIe siècle[61], sans rencontrer la moindre difficulté de la part du voïévode ou des hiérarques de l'Église Orthodoxe de Valachie et de Moldavie. On ne connaît aucun exemple, dans l'histoire des deux pays roumains, qui pourrait prouver le contraire. La chose a d'ailleurs été mise en évidence au siècle dernier par le plus grand

58 Cantemir (*supra*, n. 39), p. 296.

59. *Ibid.*

60. Quant à la propagation de la doctrine catholique chez les Roumains par les Franciscains et les Jésuites, cf. Iorga (*supra*, n. 48), pp. 155-157.

61. Pour la présence des Jésuites de France durant la seconde moitié du XVIIe siècle en Valachie et en Moldavie, cf. Lebel (*supra*, n. 43), pp. 44-45.

des poètes roumains, Mihai Eminescu (1850-1889), en des termes particulièrement significatifs: «Nous particulièrement, les Roumains, nous fûmes à toutes les époques un modèle de tolérance religieuse... Les fréquents rapports des évêques catholiques au sujet de la parfaite tolérance et du respect manifesté à l'égard du culte occidental par le peuple, les boïars et les voïévodes ... prouvent qu'au moins de ce point de vue les Roumains ne firent jamais ce que nous défendons de faire»[62]. Souvent, ces missionnaires catholiques venus dans les deux pays roumains étaient, de plus, fort gracieusement reçus par les voïévodes et les boïars de Valachie et de Moldavie de l'époque, avec lesquels ils nouaient des relations amicales[63].

Il en était de même avec les Protestants, qui arrivaient en Valachie et en Moldavie, en particulier de Transylvanie, pour prêcher la doctrine de la Réforme parmi les Roumains orthodoxes. Tous prêchaient leur doctrine religieuse en toute liberté. Ce fut le cas, notamment, de quelques professeurs luthériens[64] de Braşov qui se trouvèrent en Valachie pendant un certain temps, durant la seconde moitié du XVII[e] siècle. Les chroniques saxonnes consignent, entre autres, le fait qu'en 1675 Georgius Adami Kirtschensis de Braşov partait en Valachie pour «enseigner le latin aux enfants»[65].

Des livres catholiques et protestants, imprimés à l'étranger ou même à l'intérieur des deux pays roumains, circulaient à l'époque, tant en Valachie qu'en Moldavie, sans aucune restriction. Le missionnaire catholique italien Bartolomeo Bassetti, par exemple, publia en 1640-1641 à Iassy un catéchisme en roumain, destiné aux Catholiques de Moldavie. Ce catéchisme est d'ailleurs resté jusqu'aujourd'hui le plus ancien que l'on connaisse[66]. Quelques années plus tard, en 1644, un autre

62. Şt. LEMNY, *Trecutul Bisericii româneşti în viziunea eminesciană*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 55, 1979, p. 174.

63. Sur l'hospitalité montrée aux missionnaires catholiques de l'époque par les voïévodes et les dignitaires de Valachie et de Moldavie, cf. notamment: DURĂ (*supra*, n. 37), pp. 171-175 et pp. 177-183, LEBEL (*supra*, n. 43), p. 45.

64. ARMBRUSTER (*supra*, n. 16), pp 373-374.

65. *Ibid.*, p. 374.

66. D. GĂZDARU, *Un catehism românesc din 1640-1641 scris pentru Catolicii din Moldova de misionarul Bartolomeo Bassetti*, dans *Omagiu Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 45), p. 7.

missionnaire italien, Gasparo da Noto, quelques mois à peine après son arrivée en Moldavie, traduisait en roumain le catéchisme du cardinal Bellarmin[67]. Quant au missionnaire catholique Vito Piluzio, qui déploya son activité trente-quatre ans durant dans les deux pays roumains, entre 1653 et 1687[68], il publiait à Rome, en 1677, un catéchisme catholique en roumain; et l'on sait aujourd'hui, sans le moindre doute, que ce catéchisme circulait librement en Moldavie et en Valachie[69]. De même y circulaient librement le catéchisme luthérien de 1544 et le catéchisme calviniste de 1640[70], catéchismes imprimés en Transylvanie, l'un à Sibiu et l'autre à Alba Iulia.

Un autre fait mérite aussi d'être mis en évidence: même les Roumains orthodoxes, en la personne de leurs lettrés, théologiens et humanistes d'alors, possédaient des livres catholiques et protestants[71]. L'humaniste et théologien valaque, Udrişte Năsturel[72], par exemple, possédait un exemplaire du catéchisme calviniste de 1640[73], dont fit usage le métropolite de Moldavie, Varlaam, (1632-1653), théologien érudit[74], lors de la visite qu'il rendit à Năsturel en Valachie[75]. Dans sa bibliothèque de Herăşti, ce dernier possédait par ailleurs de nombreux «livres apportés de l'étranger»[76]. Des livres imprimés en Pologne appartenaient à son fils Radu Năsturel. On a conservé

67. IDEM, *Un catehism românesc din 1644 scris de misionarul italian Gasparo da Noto*, dans *Omagiu Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 45), pp. 14-15

68. IDEM (*supra*, n 45), p. 27.

69. *Ibid.*, p. 30.

70. V. ANANIA, *Carte pre limba românească*, dans *Magazin istoric*, An XVI, 1982, n. 5 (182), mai

71 I. RADULESCU-VALASOGLU, *Vechi biblioteci din Tara Românească*, dans *Magazin Istoric*, t. 10, 1976, n. 6, pp. 26-27.

72. Sur Udrişte Năsturel, cf. notamment: D.H. MAZILU, *Udrişte Năsturel*, Bucarest, 1974; CÂNDEA (*supra*, n. 42), pp. 33-37; IDEM, *L'humanisme d'Udrişte Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie*, dans *Revue des études sud-est européennes*, t. 6, 1968, pp. 239-287.

73. MAZILU (*supra*, n. 72), p. 54.

74. En ce qui concerne l'érudition théologique du métropolite Varlaam, cf. notamment: T. BODOGAE, *Mitropolitul Varlaam ca teolog*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 33, 1957, pp. 774-790.

75. MAZILU (*supra*, n. 72), p. 54.

76. RĂDULESCU-VALASOGLU (*supra*, n. 71), p 27.

deux ouvrages latins, de caractère théologique, provenant de sa bibliothèque[77]. La riche bibliothèque que l'humaniste et savant sénéchal Constantin Cantacuzène possédait à Mărgineni comptait environ deux mille titres[78]; elle contenait divers ouvrages catholiques et protestants[79]. Au total, les ouvrages théologiques imprimés de la bibliothèque de C. Cantacuzène se montaient à environ cent vingt. Ils comprenaient des livres catholiques écrits par des auteurs italiens[80], anglais, irlandais, espagnols, polonais, hollandais, hongrois[81], bien connus dans le monde chrétien d'alors. Citons par exemple: a) trois règlements fondamentaux de l'ordre des Jésuites, à savoir les *Regulae Societatis*, les *Constitutiones Societatis Jesu* et la *Ratio atque justitia studiorum Societatis Jesu* (Anvers, 1634); b) des œuvres de deux célèbres prédicateurs jésuites italiens: Francesco Zuccarone, *Prediche quaresimali*[82], et Petrus Alagona, *Doctoris Angelici S. Thomae Aquinatis Theologiae Summae compendium/, omnibus omnino Theologis iuxta ac Concionatoribus perquam utile*[83]; c) l'ouvrage d'un autre fameux prédicateur jésuite, Paolo Segneri, *La Manna dell'anima* en quatre volumes, dans une édition du XVI[e] siècle[84]; d) le *Delle orazioni sacre* d'un autre grand prédicateur italien, Giovanni Rho, dans l'édition de Venise, de 1652[85].

77. P. Ş NASTUREL, *Le Sud-Est Européen regarde l'Occident.* Communication au Symposion international sur les racines communes chrétiennes des nations européennes, Rome, novembre 1981

78 RĂDULESCU-VALASOGLU (*supra*, n. 71), p. 27.

79. Au sujet des ouvrages théologiques et religieux de la bibliothèque de Constantin Cantacuzène, cf notamment: M. RUFFINI, *Biblioteca Stolnicului Constantin Cantacuzino* (trad *D. D. Panaitescu-T. Pârvulescu*), Bucarest, 1973, pp. 114-174; C. DIMA-DRĂGAN, *Biblioteca unui umanist român · Constantin Cantacuzino stolnicul*, Bucarest, 1967, pp. 202-241.

80. Au sujet des livres italiens de la bibliothèque de Constantin Cantacuzène, cf notamment: N. BURGHELEA, *Libri italieni nella biblioteca dello stolnic Constantin Cantacuzino*, dans *Columna Annuario dell'Academia di Romania in Roma*, Bucarest, 1972, pp. 191-199.

81. DIMA-DRĂGAN (*supra*, n. 33), p. 947

82 *Ibid*, pp 946-947.

83. IDEM (*supra*, n. 79), p. 202

84. *Ibid.*, p 69.

85. BURGHELEA (*supra*, n. 80), p. 197

La bibliothèque de Cantacuzène ne manquait pas non plus d'ouvrages exégétiques catholiques, comme par exemple les commentaires bibliques d'un autre Jésuite flamand, le très célèbre Cornelius a Lapide, imprimés à Venise entre 1699 et 1703, ou l'*Anthologia Veteris ac Novi Testamenti* du polémiste Martinus Becanus, dans l'édition de Mayence de 1649[86]. On y trouvait aussi une Bible en français[87]. De la patristique latine, Cantacuzène possédait l'édition complète des œuvres de saint Augustin, en six volumes in folio, imprimés à Paris, en 1555[88].

Un livre catholique «intensément étudié par le Sénéchal C. Cantacuzène — les nombreuses notes marginales, les notes de lecture en témoignent — était l'histoire des Papes (*De vitis ac gestis summorum pontificum liber unus*, Coloniae 1555), du grand historien italien du XV[e] siècle, Bartolomeo Platina»[89]. C. Cantacuzène lisait aussi certaines revues catholiques italiennes, tels l'hebdomadaire religieux *Foglio*, publié à Foligno[90], et le périodique à caractère littéraire, historique, politique et, dans une certaine mesure, théologique, *La Galleria di Minerva*, imprimé à Venise à partir de 1696[91]. Un exemplaire du premier numéro de *La Galleria di Minerva*, provenant justement de la bibliothèque de Margineni, porte, splendidement calligraphié, le nom du Sénéchal en latin: «Ex libris Constantini Cantacuzeni»[92].

Il faut ajouter encore que C. Cantacuzène possédait certains manuscrits théologiques de valeur, comme par exemple un «bel ouvrage théologique du XVII[e] siècle — *Il cardinale di Santa Chiesa*»[93], ou «l'ouvrage du théologien français Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum*, copié en entier sur parchemin au XIV[e] siècle...»[94].

86. DIMA-DRĂGAN (*supra*, n. 33), p. 947.
87. IDEM (*supra*, n. 79), p. 208.
88. IDEM (*supra*, n. 33), p. 946.
89. IDEM (*supra*, n. 79), p. 66.
90. BURGHELEA (*supra*, n. 80), p. 197.
91. C. DIMA-DRĂGAN, *Biblioteci umaniste românești*, Bucarest, 1974, pp. 134-135.
92. *Ibid.*, p. 135.
93. IDEM (*supra*, n. 79), p. 62.
94. *Ibid.*

Mais la bibliothèque de C. Cantacuzène comptait également des ouvrages protestants[95], dont trois œuvres du théologien luthérien Lucas Osiander: l'*Enchiridion controversiarum, quas Augustanae confessionis Theologi habent cum calvinianis*; l'*Enchiridion controversiarum religionis quae hodie inter Augustanae confessionis Theologos et Pontificios habentur*; et l'*Enchiridion controversiarum, quae Augustanae confessionis Theologis cum Anabaptistis intercedunt*, toutes les trois éditées à Wittemberg entre 1608 et 1614[96].

Enfin, certains voïévodes de l'époque avaient, eux aussi, des livres protestants. Ainsi, le voïévode Constantin Şerban de Valachie (9 avril 1654-mars 1658) possédait l'ouvrage du luthérien Martin Albrich de Braşov, intitulé *Disputatio theologica Coronae*, («typis Michaelis Hermani»)[97]. L'ouvrage avait été d'ailleurs dédié par son auteur en 1655 au voïévode Constantin Şerban, à la suite de l'intérêt manifesté par ce dernier pour une meilleure connaissance de la doctrine luthérienne. Constantin Şerban avait posé à Martin Albrich des questions théologiques, auxquelles celui-ci avait répondu justement par la *Disputatio theologica*.

Şerban Cantacuzène de Valachie (après le 22 novembre 1678 - 28 octobre 1688), quant à lui, était détenteur du petit catéchisme luthérien. L'ouvrage lui avait été envoyé en 1684 par le même Martin Albrich de Braşov[98].

Le cas des deux voïévodes valaques de la seconde moitié du XVIIe siècle montre évidemment non seulement leur esprit tolérant et œcuménique, mais aussi les préoccupations théologiques dont ils étaient animés.

IV. Sources catholiques et protestantes employées par les théologiens orthodoxes roumains et attitude de l'Église à cet égard

Gardienne de la doctrine orthodoxe, l'Église Orthodoxe Rou-

95. Idem (*supra*, n. 33), p 947.
96. *Ibid.*, p. 948.
97. Cândea (*supra*, n. 42), p. 151, n. 94
98. Armbruster (*supra*, n. 16), p. 373.

maine sut toujours néanmoins utiliser tout au cours de son histoire, grâce à ses théologiens, clercs ou laïcs, des sources catholiques et protestantes, au profit, évidemment, de l'enrichissement de sa propre pensée théologique. C'est de la même manière que procédèrent ces théologiens durant la seconde moitié du XVIIe siècle. Ainsi, le fameux lettré Dosofteï, métropolite de Moldavie (1671-1674; 1675-1686), utilisa-t-il la Vulgate[99] pour l'édition du Psautier[100], *Psaltirea de-nţeles*, de 1680, dont, avec des collaborateurs probablement, il fit imprimer à Iassy le texte parallèle slavon et roumain[101]. C'est le métropolite Dosofteï lui-même qui précise, dans une notice finale, avoir utilisé la Vulgate pour sa traduction[102].

À son tour, Démètre Cantemir[103], qui connaissait «le roumain, le latin, le grec, le français, le turc, l'arabe, le persan, le polonais, l'italien et le russe»[104], utilisa pour la rédaction de certains de ses ouvrages des sources catholiques et protestantes. C'est ainsi que pour rédiger son premier livre, écrit en roumain et en grec, et imprimé à Iassy en 1698 sous le titre «Le Divan ou la Dispute du Sage avec le Monde»[105], il avait fait usage

99. S. PORCESCU, *Psaltirea denţăles, Iaşi, 1680*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 56, 1980, p. 607.

100. Il faut cependant préciser que Dosofteï avait d'abord publié, en 1673 au monastère ukrainien d'Uniev (Pologne), le «Psautier versifié» qui comptait plus de cinq cents pages et 8634 vers. Avec son Psautier de 1673, Dosoftei fut le premier à versifier ce livre de la Sainte Écriture «dans une langue nationale dans le cadre des Églises Orthodoxes». Cf. PĂCURARIU (*supra*, n. 15), t. 2, 1981, p. 97. C'était en même temps la première œuvre poétique importante en langue roumaine.

101. PĂCURARIU (*supra*, n. 15), t 2, p. 101.

102. *Ibid*

103. En ce qui concerne Démètre Cantemir en tant que théologien, cf notamment. I. RĂMUREANU, *Creştinismul la Români în opera lui Dimitrie Cantemir*, dans *Studii teologice*, t. 25, 1973, pp. 619-631, A. PIPIDI, *Cărturarul între cărturarii vremii*, dans *Viaţa Românească*, t. 26, 1973, n. 9, pp. 83-97 et notamment p. 95; N. CHIŢESCU, *Ortodoxia în opera lui Dimitrie Cantemir*, dans Glasul Bisericii, t. 32, 1973, pp. 1097-1120; A. PLĂMĂDEALĂ, *Dascăli de cuget şi simţire românească*, Bucarest, 1981, pp. 242-251.

104 LUPAŞ (*supra*, n. 46), p. 139.

105. Le titre roumain de cet ouvrage est «Divanul sau Gîlceava Inţeleptului cu Lumea».

des œuvres du catholique G. Bersuire[106] et du protestant Giacomo Aconcio; la troisième partie du «Divan» n'était d'ailleurs autre que la traduction de l'ouvrage d'un unitarien[107] de Lithuanie[108], Andresa Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum, ut et alia ejusdem generis opuscula posthuma*, édité à Amsterdam en 1682.

Cantemir était également familiarisé avec la pensée théologique occidentale; c'était un bon connaisseur d'un certain nombre d'ouvrages patristiques, non seulement grecs, mais aussi latins[109].

Un des grands théologiens orthodoxes roumains de la seconde moitié du XVII[e] siècle fut incontestablement le lettré et humaniste Nicolas Milescu (1636-1708)[110], qui, outre ses ouvrages proprement théologiques, est aussi l'auteur de la première traduction intégrale[111] de l'Ancien Testament en roumain. La traduction fut entreprise par Milescu lors de son séjour à Constantinople en tant que représentant (*kapuchehaïa*) du voïévode Grégoire Ghica de Valachie (16 septembre 1660 - après le 27 novembre 1664)[112], pendant les années 1661-1664[113]. Milescu, «vir polyglottus et pereruditus», comme l'appelait le chroniqueur Ion Neculce[114], fit sa traduction de l'Ancien Testament d'après l'édition protestante de Francfort

106. V CÂNDEA, *Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII[e] siècle (I)*, dans *Revue des Études sud-est européennes*, t. 8, 1970, p. 218.

107. *Ibid.*, p. 219.

108. PLĂMĂDEALĂ (*supra*, n. 103), p. 244, n. 7.

109. CHIŢESCU (*supra*, n. 103), pp. 1097-1120.

110. Sur Nicolas Milescu, cf. notamment: P P. PANAITESCU, *Nicolae Spathar Milescu, 1636-1708*, Paris, 1926; E. D TAPPE, *An English contribution to the biography of Nicolae Milescu*, dans *Revue des Études roumaines*, t. 1, Paris, 1953, pp. 152-160; L. TURDEANU-CARTOJAN, *Une relation anglaise de Nicolae Milescu, Thomas Smith*, dans *Revue des Études roumaines*, t. 2, 1954, pp. 145-152

111. Pour l'Ancien Testament des traductions partielles en roumain furent exécutées avant la traduction intégrale de Milescu, cf. PLĂMĂDEALĂ (*supra*, n. 103), pp. 217-218 et 222, n. 2

112. CĂNDEA (*supra*, n. 42), p. 114, n. 18.

113 *Ibid.*, pp. 119-121.

114. I. NECULCE, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, XLI, 2[e] éd., Bucarest, 1959, pp. 26-27

de 1597, mais il se servit aussi de sources latines[115] ainsi que de l'édition slavonne d'Ostrog de 1581[116]. Cette manière de procéder révèle d'abord l'érudition théologique du traducteur, mais elle montre aussi un chrétien orthodoxe du XVIIe siècle exempt de préjugés confessionnels.

Il est particulièrement réjouissant de constater que l'Église Orthodoxe Roumaine de l'époque ne manifesta aucune réserve à voir utiliser des sources catholiques et protestantes par les théologiens, clercs ou laïcs, ci-dessus mentionnés. L'attitude orthodoxe officielle lors de la première impression de la Bible en roumain, à Bucarest, en 1688, fut identique. Connue sous les noms de «Bible de 1688», ou de «Bible de Şerban» d'après le nom du voïévode Şerban Cantacuzène dont il a déjà été question, ou plus simplement de «Bible de Bucarest», elle fut entièrement traduite en roumain par les frères Radu et Şerban Greceanu[117]. Mais les frères Greceanu utilisèrent pour l'Ancien Testament la traduction, encore manuscrite, que Nicolas Milescu en avait faite auparavant[118]. Or les copistes des deux seules copies manuscrites[119] de la version de Milescu connues jusqu'aujourd'hui témoignent qu'eux aussi l'avaient revue et corrigée d'après des sources catholiques, dont la Bible d'Anvers dans ses éditions de 1565 et 1583[120].

Pour leur traduction complète du Nouveau Testament[121] les frères Greceanu firent usage aussi du Nouveau Testament imprimé en roumain à Alba Iulia en 1648.

L'Église orthodoxe roumaine ne s'opposa nullement à l'utilisation des sources catholiques et protestantes pour la première

115. CÂNDEA (*supra*, n. 42), pp. 118-119.

116. *Ibid.*

117. PLĂMĂDEALĂ (*supra*, n. 103), p. 171.

118. *Ibid.*, pp. 171 et 218.

119. À savoir le manuscrit 4389 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine et le manuscrit 45 de la Filiale de l'Académie Roumaine à Cluj-Napoca. À leur sujet, cf. notamment: PLĂMĂDEALĂ (*supra*, n. 103), pp. 169, 229 et 231.

120. *Ibid.*, p. 169.

121. Certains livres et fragments du Nouveau Testament avaient déjà été traduits en roumain au XVIe siècle. Cf. PLĂMĂDEALĂ (*supra*, n. 103), pp. 217-218 et 222, n. 2.

traduction en roumain de la Sainte Écriture; au contraire, ses plus hauts hiérarques donnèrent l'exemple en ce sens. En effet, l'un des deux manuscrits de la traduction de Milescu fut la propriété du métropolite Théodose dont on a déjà parlé[122], et une annotation de la copie laisse même supposer «que le métropolite eut un certain rôle dans la transcription de celle-ci, et la commanda peut-être lui-même»[123]. Ce qui est plus certain c'est que ce fut Théodose qui donna sa bénédiction pour l'impression de la Sainte Écriture en roumain, en 1688, avec l'approbation du voïévode Şerban Cantacuzène. La première page de cette édition précise en effet qu'elle fut imprimée «pendant le pontificat de Sa Sainteté Notre Père Monseigneur Théodose».

V. La tolérance dans l'enseignement

Dans l'histoire du peuple roumain, les grands fondateurs et promoteurs de l'enseignement furent les voïévodes, certains boïars, ainsi que des ecclésiastiques. Cependant dans les deux pays roumains l'enseignement sous toutes ses formes se trouva jusqu'au XIXe siècle sous le patronage de l'Église Orthodoxe. Et c'est justement le mérite de celle-ci d'avoir toujours montré une attitude tolérante dépourvue de toute manifestation d'esprit étroitement confessionnel, comme cela arrivait dans la plupart des pays chrétiens de l'Europe à cette époque-là. Ainsi les enseignants des écoles supérieures de Valachie de la seconde moitié du XVIIe siècle ne devaient-ils pas être formés exclusivement dans les écoles orthodoxes, mais ils pouvaient l'avoir été dans les universités catholiques d'Europe et notamment d'Italie. Comme exemple de ces enseignants d'écoles supérieures de Valachie formés en Italie, on peut relever les noms de deux hiéromoines de Chios, Pantaléon (Païsios) Ligaridès (1609 ou 1610-1678)[124] et Ignace Petritzis, ainsi que ceux de Sevastos

122. *Ibid.*, p. 229. (C'est le manuscrit 45 de la Filiale de l'Académie Roumaine de Cluj-Napoca).

123. *Ibid.*

124. Pour Pantaléon (Païsios) Ligaridès, cf. notamment: G. A A. Maloney (*supra*, n. 29), pp. 145-148.

Kyminitès de Trébizonde et Jean Comnène (1658-1719)[125]. Ligaridès et Petritzis enseignèrent à la «Schola Graeca et Latina»[126] de Tîrgovişte, alors que Kyminitès et Comnène furent professeurs de l'Académie Princière[127] de Bucarest. Kyminitès et Comnène avaient fait leurs études à Padoue[128], dans le célèbre «Athenaeum Patavinum»[129] et Ligaridès[130] à Rome, où il fut l'élève des Jésuites[131] et même enseigna la rhétorique au Collège Saint-Athanase. Cela ne détermina pas l'Église Orthodoxe Roumaine à s'opposer à ce que ces quatre professeurs grecs enseignent dans les deux seules écoles supérieures de Valachie. Ni l'Église Orthodoxe, ni le voïévode Mathieu Basarab ne firent objection d'ailleurs en 1646 à ce que la *Schola Graeca et Latina* soit organisée sur le modèle des

125. Sur Jean Comnène, cf. notamment : O. Cicanci-P. Cernovodeanu, *Contribution à la connaissance de la biographie et de l'œuvre de Jean (Hiérothée) Comnène (1668-1719)*, dans *Balkan Studies*, t 12/1, 1971, pp. 143-186.

126 Au sujet de la «Schola Graeca et Latina» de Tîrgovişte, cf. notamment: Şt Bârsănescu, *Schola greca e latina din Tîrgovişte (1646-1651)*, dans *Din istoria pedagogiei româneşti — culegere de studii*, II, E.D.P., 1966.

127. Sur l'Académie Princière, cf. notamment. Şt. Pascu, *Collèges et Académies dans les pays roumains au moyen âge*, dans *Revue roumaine d'histoire*, t 5, 1966, pp. 925-936; Gh. Cronț, *L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIIIe siècle. Le contenu de l'enseignement*, dans *Revue des Études sud-est européennes*, t. 4, 1966, pp. 437-473; A. Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Iassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974. *Istoria Universității din București*, t. 1. *De la începuturi pînă în 1918*, Bucarest, 1977, Dură (*supra*, n. 30), pp. 206-215; E. Grigoriu, *Istoricul Academiei Domnești de la Sfîntul Sava*. (Contribuții documentare), Bucarest, 1978.

128 Em. A. Condurachi-R Theodorescu, *L'Europe de l'Est, aire de convergence des civilisations*, dans *Rapports, I*, XVe Congrès International des Sciences Historiques, Bucarest, 1980, p. 72.

129. Dès 1658, l'«Athenaeum Patavinum» disposait d'un collège réservé aux Grecs originaires de l'Empire ottoman. Cf. Condurachi-Theodorescu (*supra*, n. 128), p. 71.

130 D'après D. Găzdaru, *Contribuții românești la zestrea culturală a Rușilor*, dans *Buletinul Bibliotecii Române*, t. 6 (10), Fribourg-en-Br., 1977/1978, p. 21, n. 7; Ligaridès «était entré dans les services de la Propagande en tant qu'informateur pour tout ce que ce passait dans le monde orthodoxe».

131. F. Pall, *Noi mărturii inedite despre călătoriile Patriarhului Macarie al Antiohiei în Țările Române*, dans *Biserica Ortodoxă Română*, t. 94, 1976, p. 348.

collèges des Jésuites[132], sur la base de la *Ratio Studiorum*[133]. Bien plus, l'Église Orthodoxe de Valachie, dont la résidence métropolitaine était alors à Tîrgovişte, prit cette école sous son égide. De même, quelques décennies plus tard, le métropolite Théodose patronna l'Académie Princière, fondée en 1694 par le voïévode Constantin Brancovan à Bucarest, où se trouvait à cette époque le siège du métropolite de Valachie. Le fait que la philosophie néo-aristotélicienne était enseignée à l'Académie depuis sa fondation[134] n'empêcha pas l'Église Orthodoxe de Valachie de prendre l'établissement sous sa protection.

Devant une telle attitude tolérante et humaniste, on ne peut que souscrire à ce que le lettré V.A. Urechia affirmait au siècle dernier: «Les prélats de notre Église n'ont jamais opposé à la science, au progrès, aux idées modernes un *non possumus*»[135].

Animée du même esprit supraconfessionnel, l'Église Orthodoxe Roumaine n'interdisait pas aux jeunes Orthodoxes d'apprendre le latin dans leur famille avec les missionnaires catholiques, ou de poursuivre des études dans des écoles catholiques à l'étranger ou dans leur propre pays.

Les missionnaires catholiques, au XVIIe siècle comme auparavant, étaient fort sollicités par les voïévodes et les grands dignitaires pour enseigner à leurs enfants, ou à eux-mêmes, la langue latine. On en connaît plusieurs cas durant la seconde moitié du XVIIe siècle. Ainsi, l'italien Antonio Francesco Renzi da Stipite, désigné en 1678 par la Congrégation *De Propaganda*

132. V. PAPACOSTEA, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, dans *Revue des Études sud-est européennes*, t 1, 1963, p. 37; C. TSOURKAS, *Le début de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, 2e éd., Thessalonique, 1967, p. 145.

133. P. CHIHAIA, *Structura culturală în oraşele Țării Româneşti la mijlocul secolului al XVII-lea*, dans *Glasul Bisericii*, t. 36, 1977, p. 459.

134. Pour l'Aristotélisme en Valachie et en Moldavie, cf. notamment: C. NOICA, *Aristotelismul în Principatele Române în secolele XVII-XVIII. Pentru valorificarea filozofică a lui Teofil Coridaleu*, dans *Studii clasice*, 9, 1967, pp. 253-266.

135. V A. URECHIĂ, *Scrisoarea către Eminența Sa Părintele Mitropolit Calinic Primat al României*, dans *Albumul Macedo-Român* (Fac-similés du premier Album Macédo-Roumain paru en 1880), t. 1, Fribourg-en-Br., 1959.

Fide comme missionnaire en Moldavie[136], où il arriva en 1679[137], fut professeur de latin du voïévode C. Duca, ainsi que des trois fils, Jean, Nicolas[138] et Pierre[139], du grand boïar et lettré moldave Miron Costin. Renzi lui-même, dans une lettre du 24 juillet 1693[140], adressée de Iassy à la Congrégation romaine, témoigne justement qu'il eut ces illustres personnages comme «discepoli e figli spirituali»[141], aussi bien que des boïars du pays et les secrétaires du voïévode qui furent ses élèves[142].

En Valachie, vers la même époque, il semble qu'Udrişte Năsturel apprit le latin auprès d'un des moines catholiques de Tîrgovişte[143]. C'est au moins ce que laissent supposer ses propres paroles dans la préface de sa traduction en slavon du *De Imitatione Jesu Christi.* Il y affirme s'exercer au latin «sans cesse, jour et nuit» et «non seulement par la sagesse des livres écrits, mais à l'aide de conversations opportunes ou inopportunes avec tous ceux qui connaissaient cette langue de manière naturelle et non artificielle»[144]. Il va de soi que seuls des

136. Au sujet des missions catholiques en Moldavie, cf. notamment: GH. CĂLINESCU, *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII*, dans *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, t. 1, Rome, 1925; F. PALL, *Le controversie tra i Minori conventuali e i Gesuiti nelle missioni di Moldavia (Romania)*, dans *Diplomatarium Italicum. Documenti raccolti negli archivi italiani*, t. 4, Rome, 1939, pp. 157-189; I. PALL, *Originea Catolicilor din Moldova şi Franciscanii păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman, 1942.

137. D. GĂZDARU, *Notă documentară. Misionarul italian Fr. Antonio Renzi Profesor de latină în Moldova, în sec. XVII*, dans *Omagiu Profesorului D. Găzdaru* (*supra*, n. 45), p. 186. D'après P. IROAIE, *Umanesimo Romeno*, Editore Celebes, Trapani, 1967, p. 252, Renzi se trouvait déjà en Moldavie en 1678 et il y enseignait le latin.

138. Nicolas Costin avait étudié en Pologne durant les années 1683 et 1685; il s'agissait donc plutôt pour lui de perfectionner son latin.

139. GĂZDARU (*supra*, n. 137), p. 185.

140. *Ibid.*

141. *Ibid.*

142. CARTOJAN (*supra*, n. 11), p. 255

143. MAZILU (*supra*, n. 72), p. 49 Un autre historien roumain affirme même que l'humaniste Udrişte Năsturel eut comme professeurs de latin les «missionnaires catholiques» (CÂNDEA, *L'humanisme d'Udrişte Năsturel* ..., p. 255).

144. I. BIANU-D. SIMONESCU, *Bibliografia românească veche. 1508-1830*, t. 4, Bucarest, 1944, p 197.

missionnaires et les moines catholiques de Tîrgovişte, venus notamment d'Italie, pouvaient connaître le latin de «manière naturelle».

La sœur d'Udrişte Năsturel, la princesse Hélène, épouse du voïévode Mathieu Basarab, connaissait, elle aussi, le latin. Elle ne pouvait évidemment l'avoir appris que dans sa famille, et seulement d'un des missionnaires ou moines catholiques de Tîrgovişte[145].

Vers la seconde moitié du XVIIe siècle fonctionnait à Iassy, en Moldavie, un collège de Jésuites[146], où certainement «beaucoup de Roumains doivent avoir, eux aussi, poursuivi leurs études»[147]. Parmi les Roumains qui firent des études au collège des Jésuites de Iassy, on compte les fils du grand chancelier Miron Costin, Nicolas, Patraşcu et Ionitza, ainsi que les fils de l'hatman Velişcu, frère de Miron Costin[148]. Les Jésuites étaient d'ailleurs assez nombreux en Moldavie à cette époque. Et l'on ne connaît pas à ce moment une décision quelconque de l'Église Orthodoxe Roumaine qui aurait, d'une manière ou d'une autre, interdit aux Orthodoxes de poursuivre leurs études chez les Catholiques. D'ailleurs, de grands lettrés et humanistes moldaves d'alors comme le métropolite Dosofteï ou Miron Costin (1633-1691) firent précisément leurs études dans les universités catholiques de Pologne, le premier à Lvov et le deuxième au collège de Bar en Podolie[149]. Le fils de Miron Costin, Nicolas, fit lui aussi ses études en Pologne pendant les années 1683-1685[150]. Ce pays connut, surtout vers la seconde moitié du XVIIe siècle, une affluence de plus en plus grande de fils de boïars moldaves dans ses universités catholiques[151] et notamment dans les collèges des Jésuites de Lvov, Bar et Camenitsa.

145. CÂNDEA, *L'humanisme d'Udrişte Năsturel* ..., p 259.

146. CARTOJAN (*supra*, n 11), p. 254.

147. *Ibid.*

148. IORGA (*supra*, n. 48), p. 277.

149. A PIRU, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, Bucarest, 1977, p. 71.

150. D. GĂZDARU, *Un exemplar din Ceasornicul Domnilor de N. Costin rătăcit prin bibliotecile din Italia*, dans *Omagiu Profesorului D Găzdaru* (*supra*, n. 45), p. 181.

151 CARTOJAN (*supra*, n. 11), p 255.

Le lettré valaque Constantin Cantacuzène fit, quant à lui, ses études à Padoue[152], dans le fameux «Athenaeum Patavinum», ainsi que dans les universités catholiques de Venise, de Vienne et de Varsovie[153].

*
* *

Terres d'asile pour de nombreux chrétiens, terres de tolérance pour les minorités chrétiennes catholique et arménienne, aussi bien que pour les Protestants et les Juifs, terres d'accueil pour les missionnaires catholiques et pour les Protestants, terres de libre circulation des livres catholiques et protestants et de leur libre possession et utilisation par les Orthodoxes Roumains, terres, enfin, où les écoles[154] elles-mêmes étaient organisées d'après le modèle de celles des Jésuites et les professeurs formés dans les universités catholiques: telles furent la Valachie et la Moldavie durant la seconde moitié du XVIIe siècle.

Cette tolérance et cet esprit œcuménique ouvert aux autres confessions et aux acquis de la science, quelle qu'en fût la provenance, régnèrent grâce à l'attitude des voïévodes des deux pays roumains et, avant tout, à celle de l'Église Orthodoxe. Celle-ci, en effet, ne se laissa pas entraîner dans la haine confessionnelle ou religieuse, mais pratiqua la tolérance évangélique. Elle l'exerça aussi à l'égard de ses propres fidèles. Et c'est ce

152. R. ORTIZ-N. CARTOJAN, *Lo Stolnic Cantacuzino. Un grande erudito romeno a Padova*, dans *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, 1, 1968, pp 147-154. Pour les liens de Constantin Cantacuzène avec l'Italie, cf. notamment: C. DIMA-DRĂGAN, *Convegno lo «Stolnic» Cantacuzino e le relazioni italo-romene nei secoli XVII-XVIII*, dans *Revue des Études sud-est européennes*, t. 7, 1969, pp. 711-713.

153. M ŞESAN, *Teologia ortodoxă în secolul al XVII-lea. După sinodul de la Iaşi din 1642*, dans *Mitropolia Moldovei şi Sucevei*, t. 44, 1968, p. 637

154. Il est vrai que l'Académie de Kiev fut organisée elle aussi d'après le modèle des Jésuites par le métropolite Pierre Movilă, durant la première moitié du XVIIe siècle Pierre Movilă, roumain de naissance, mais de formation occidentale par la filière polonaise, organisa l'Académie de Kiev d'après le modèle des écoles des Jésuites de Pologne; elle devint, à son tour, un modèle pour l'école moscovite de Sofroni Potchatski. Cf CONDURACHI-TEODORESCU (*supra*, n 128), p 72.

dernier fait, justement, qui contribua à ce qu'elle n'a pas connu de querelles, de sectes ou même de schismes, comme ce fut le cas des Églises Orthodoxes grecque et slaves, russe notamment[155], à la même époque. Ainsi s'explique aussi que le clergé de l'Église Orthodoxe Roumaine et surtout ses hiérarques «ne furent pas enfermés dans un confessionnalisme absurde, mais au contraire, perméables à la nouveauté, à la science, à ce qui était moderne, d'où qu'il vînt[156]».

Joan DURĂ

SUMMARY. — *After having shown that Moldavia and Walachia were places of refuge in the 18th. cent. (cf.* supra, *pp. 52-58), the author goes on to describe in detail the attitude of the authorities to the Catholics, the Armenians, the Protestants and the Jews. He then gives examples of the freedom with which the Catholic and Protestant missionaries moved about in the Romanian States and spread their books. Many leading Romanian figures possessed copies of these works. Among other things, Romanian theologians willingly used the sources which were made available by the Catholic and Protestant publications. Finally, ecclesiastical teaching was itself very open to Western influence.*

155 Cf *Adunare în scurt pentru eresurile Lipoveneşti*, Monastère de Neamts (Moldavie), 1837 (d'après Démètre de Rostov Préface non signée); MELCHISEDEC, *Lipovenismul adică schismaticii sau rasconicii si ereticii ruseşti*, Bucarest, 1871.

156 PLĂMĂDEALĂ (*supra*, n. 103), p. 237.

Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation
dans l'Église d'Occident

Après avoir produit un premier rapport sur «Le Mystère de l'Église», à Munich, en 1982[1], la Commission mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe a choisi comme seconde étape de ses travaux le thème «Foi, sacrements et unité de l'Église» en relation avec les sacrements de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie[2]. Parmi les questions, que le Plan de travail adopté suggère à la réflexion de la Commission, il y a celles-ci qui peut-être surprennent le lecteur occidental :

«Les sacrements de l'initiation, leurs relations et l'unité de l'Église : Quelle est la relation des sacrements d'initiation, c'est-à-dire du baptême, du chrême (confirmation) et de l'eucharistie? En Occident ces trois sacrements ont été séparés l'un de l'autre sur le plan liturgique dans le baptême des enfants. En Orient ces trois sacrements sont restés unis. Quelle importance cette question revêt-elle pour la conception de l'unité de l'Église et même pour la vie spirituelle des fidèles?»

En Orient la confirmation est donnée par le prêtre après le baptême et elle est suivie de l'eucharistie, sans que l'on tienne compte pour ces deux sacrements de l'âge et par conséquent de la capacité de discernement du candidat. Ainsi les nouveaux-nés baptisés sont-ils confirmés et reçoivent-ils normalement la communion juste après sous la forme du saint Sang.

En Occident, par contre, la plupart des enfants font une

1. Le texte de ce premier rapport a été publié dans *Irénikon* LV (1982), pp. 350-362

2. Voir l'énoncé complet du thème dans *Irénikon*, *ibid.*, p. 369.

première communion quand ils ont atteint l'âge de raison et reçoivent habituellement plus tard la confirmation qui jusqu'à une date très récente était seulement conférée par l'évêque en personne.

On est ainsi en présence d'usages différents. L'Orient a conservé l'ordre ancien des trois sacrements de l'initiation et surtout leur union étroite[3] sans éprouver la nécessité de continuer à mettre en évidence le lien de ces rites avec l'évêque. L'Occident, par contre, a longtemps mis dans un relief particulier ce lien avec l'évêque, ce qui l'a conduit à des pratiques différentes. Aussi le IIe Concile du Vatican a-t-il émis le vœu : «Que soit revu le rite de la confirmation pour qu'apparaisse aussi plus clairement son lien intime avec toute l'initiation chrétienne»[4]. La réforme du Rituel et du Pontifical romain opérée par le Pape Paul VI a tenu compte de ce vœu.

Dans les pages qui suivent nous voudrions présenter un dossier sur la manière dont l'Église d'Occident comprend la confirmation. Il ne prétend pas être complet. Il tente seulement de répondre à une question fondamentale : que signifie la confirmation par rapport au baptême? Notre réponse se fondera d'abord sur les derniers documents officiels de l'Église catholique; puis elle donnera l'opinion de quelques uns des théologiens; enfin elle aura recours aux indications de la tradition, surtout occidentale. À cette question fondamentale on en joindra deux autres : celle du sens que revêt la première chrismation qui est conférée immédiatement après le baptême; et celle que soulève l'usage de donner l'eucharistie avant la confirmation.

3. L'histoire de l'ordre des sacrements de l'initiation n'est pas sans poser des problèmes en Orient aussi. Certains auteurs anciens paraissent ne connaître que l'onction prébaptismale; quant à l'imposition des mains de la confirmation, on discute toujours pour savoir si l'Orient l'a connue à l'époque où se sont fixés les rituels. Nous n'avions pas à aborder ces questions puisque notre propos se limitait à la tradition occidentale. Pour une vue d'ensemble sur les premiers siècles chrétiens, cf G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienst in der alten Kirche*, in : *Leitourgia*, 5, Kassel 1970.

4 *SC* 71

Par ailleurs, dans ce travail nous omettons sciemment de traiter quelques faits d'histoire qui ne sont pas sans rapport avec notre sujet. Les voici indiqués en bref: 1° la réconciliation des hérétiques en Occident aux IVe et Ve siècles; 2° la distinction entre la confirmation et la chrismation en Gaule à la même époque et l'adoption progressive de l'usage romain; 3° la controverse sur la confirmation donnée par les Grecs en Bulgarie, de la part des missionnaires francs, et les prises de position polémiques du Patriarche Photius, du Pape Nicolas Ier et de l'épiscopat carolingien; 4° les mesures prises par les Papes Innocent III et Innocent IV au XIIIe siècle, puis par les Papes Clément VIII en 1595 et Benoît XIV en 1742, concernant la confirmation donnée par les prêtres grecs, et la théologie qui fondait ces mesures.

Il nous a semblé, en effet, qu'aucune de ces questions, dont l'interprétation historique est encore très discutée pour certaines, n'apportait d'élément réellement nouveau à celle de la signification de la confirmation en Occident par rapport aux effets du baptême.

I. Les effets propres du sacrement de confirmation

La question de la signification propre de la confirmation a été beaucoup étudiée au cours de ces dernières décennies sans que l'on soit parvenu à un accord complet des théologiens sur l'ensemble du problème[5]. Aussi commencerons-nous par nous référer aux documents officiels récents de l'Église catholique en la matière.

5. On consultera avec profit l'article de A.G. Martimort. *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation, 1967-1977*, in: *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 79 (1978) pp. 127-139. Pour une bibliographie plus complète on se reportera à l'ouvrage du P.L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjoncture œcuménique, hier et aujourd'hui* (Coll. Théologie historique), Paris 1973, pp. 8-17. Indications complémentaires dans C. Vagaggini, «Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione». *Una curiosa affermazione dell'*«Ordo Confirmationis» *del 1971 sulla materia prossima essenziale della Confermazione*, in: *Mysterion. Miscellanea liturgica Marsili*, Leumann (Turin), 1981, pp. 363-439.

1. *La signification de la confirmation selon les derniers documents officiels de l'Église catholique*

L'Église catholique a réformé ses livres liturgiques selon les directives qu'avait données le IIe Concile du Vatican dans la Constitution sur la Liturgie «Sacrosanctum Concilium» (1963) et, éventuellement, dans d'autres documents de ce concile. Ainsi ont été publiés, pour remplacer le Pontifical de Clément VIII de 1595 et le Rituel romain de Paul V de 1614, des livres liturgiques nouveaux pour l'administration des sacrements de l'initiation chrétienne. Les deux plus importants sont l'«Ordo initiationis christianae adultorum» (Vatican 1972) et l'«Ordo confirmationis» (Vatican 1973). Ce dernier, en particulier, est précédé d'une Constitution apostolique du Pape Paul VI, «Divinae consortium naturae», sur le sacrement de confirmation, datée du 15 août 1971[6].

Les dispositions de Vatican II, celles du nouveau rite de la confirmation dans l'Église latine et celles de la Constitution apostolique de Paul VI qui les promulgue ont été entérinées dans le nouveau Code de droit canonique de l'Église latine publié en 1983, en particulier aux Cann. 879-888.

A. *La Constitution apostolique «Divinae consortium naturae» de Paul VI :*

Son objet principal est de préciser «l'essence du rite sacramentel de la confirmation». Ainsi définit-elle solennellement que dans l'Église latine on observera désormais que «le sacrement de la confirmation est conféré par l'onction du chrême sur le front, au moyen de l'imposition de la main, et par les paroles : 'Reçois le sceau (*signaculum*) du don de l'Esprit Saint'»[7].

6. *A.A.S* LXIII (30 septembre 1971, n° 9), pp. 657-664, reproduite en tête de : *Ordo Confirmationis* (*Pontificale Romanum ex Decreto SS Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*). *Editio typica*, Vatican 1973, pp. 7-15. Traduction française dans *DC* n° 1594, 53-LXVIII (3 octobre 1971), pp. 852-855. Nous n'avons pas toujours suivi cette traduction pour rester plus près de l'original latin.

7. *Ordo Confirmationis*, p. 14.

Dès les premières lignes la Constitution caractérise par un terme chacun des trois sacrements de l'initiation chrétienne: «... *renés* par le baptême, les fidèles sont *fortifiés* par le sacrement de la confirmation, et *nourris*, enfin, d'une nourriture de vie éternelle par l'eucharistie»[8]. Le terme «fortifiés» (*roborantur*) rattache l'interprétation de la grâce propre de la confirmation à un courant dominant de la tradition latine dont on dira un mot.

Un peu plus loin la Constitution de Paul VI précise les effets propres de la confirmation par rapport à ceux du baptême: «Dans le baptême les néophytes reçoivent la rémission des péchés, l'adoption des fils de Dieu ainsi que le caractère du Christ par lequel ils sont agrégés à l'Église et commencent à participer au sacerdoce de leur Sauveur (cf. I Pi 2,5 et 9). Par le sacrement de confirmation ceux qui sont nés à nouveau par le baptême reçoivent le Don ineffable, le Saint-Esprit lui-même; il sont *pourvus* par lui *d'une force spéciale* et, marqués du caractère de ce sacrement, *ils sont reliés plus parfaitement à l'Église* et *sont obligés plus strictement à répandre la foi et, en même temps, à la défendre par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ*»[9].

Les mots soulignés sont empruntés à la Constitution sur l'Église «Lumen Gentium» (n. 11) de Vatican II[10]. À deux

8. *Ibid.*, p. 7

9. *Ibid.*, pp. 9-10.

10. Pour le dernier effet mentionné de la confirmation, la Constitution pontificale renvoie aussi au Décret «Ad Gentes» de Vatican II, n. 11, qui distingue ainsi les effets du baptême et de la confirmation: «Tous les chrétiens (...), partout où ils vivent, sont tenus de manifester par l'exemple de leur vie et le témoignage de leur parole l'homme nouveau qu'ils ont revêtu dans le baptême, et la puissance du Saint-Esprit qui (*a quo*, c.-à-d. le Saint-Esprit) les a fortifiés dans la confirmation; ainsi les autres en voyant leurs bonnes œuvres glorifieront le Père et comprendront plus profondément le sens véritable de la vie humaine et le lien universel de communion des hommes entre eux». Puissance du Saint-Esprit et force reçue de lui sont donc, dans ce texte, le signe distinctif de la confirmation. Voir aussi «Lumen Gentium» n. 33, «Apostolicam Actuositatem» n. 3, et «Presbyterorum ordinis» n. 5. Ces passages de Vatican II n'apportent rien de nouveau sur la confirmation. Les effets de celle-ci, pour autant qu'ils sont distingués de ceux du baptême et de l'eucharistie, sont indiqués par les notions de «force», de «signe» et de «témoignage».

différences près, cependant : 1° l'ordre des effets donné par le texte conciliaire a été changé : Vatican II indiquait d'abord le lien plus parfait avec l'Église, puis le don d'une force spéciale, enfin comme ici l'obligation du témoignage. — 2° un quatrième effet du sacrement a été ajouté : le «caractère» propre conféré par ce sacrement dont aucun des passages des textes de Vatican II relatifs à la confirmation ne fait mention explicite. Ce «caractère» propre de la confirmation, distinct de celui du baptême, est situé pourtant dans la même ligne que celui-ci puisque le «caractère» du baptême agrège à l'Église et que celui de la confirmation relie plus parfaitement à l'Église. À la différence du IIe Concile du Vatican la Constitution pontificale sur la confirmation a voulu rassembler tout l'enseignement de la Tradition sur ce sacrement et, par conséquent, mentionner clairement le «caractère» propre qui fait que — en soi — pas plus que le baptême et le sacrement de l'ordre elle ne peut être réitérée[11].

L'énoncé des effets propres du sacrement de confirmation est donc emprunté à la Constitution dogmatique de Vatican II sur l'Église avec un déplacement d'accent : pour le Concile le premier effet était d'abord le lien plus parfait avec l'Église ; pour la Constitution apostolique de Paul VI c'est en premier lieu le don d'une force spéciale, celle du Don ineffable, le

11. Le premier document du magistère catholique qui enseigne formellement que la confirmation donne un caractère distinct de celui du baptême et de celui de l'ordre est le Décret pour les Arméniens de 1439 (DS 1313, COD 1962, p. 518). Il met en relation directe le caractère et la non réitérabilité de ces trois sacrements. Que la confirmation marque d'un sceau indélébile plus encore que le baptême, c'est ce que l'on est en droit de conclure de l'enseignement de toute la tradition liturgique. La prière de consécration du saint chrême ou «myron» dans le rite grec demande : «... Oui, Seigneur Dieu tout-puissant, fais de ce myron, par la venue de ton Esprit Saint et adorable, un revêtement d'incorruptibilité et un sceau qui rend parfait, imprimant en ceux qui ont reçu le divin baptême ton appellation divine et celle de ton Fils unique et du Saint-Esprit, pour que devant toi ils soient de ceux que tu connais, des familiers, des citoyens, tes serviteurs et tes servantes (...) afin qu'ils soient un peuple choisi, un sacerdoce royal, une nation sainte, portant l'empreinte (ou : le sceau) de ce myron immaculé qui est tien ...» (cf. GOAR, p. 502 ; *Evchologion to Mega*, Rome 1873, p. 326).

Saint-Esprit lui-même. Apparemment, ce dernier document a voulu à la fois rester plus près de l'enseignement de l'Écriture (cf. en particulier Act. 1, 8, cité un peu auparavant) et honorer l'importance que tout un courant de la tradition latine met sur la «force» particulière donnée par la confirmation, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

Par ailleurs, de ce passage de la Constitution «Lumen Gentium» de Vatican II que le document de Paul VI cite en l'interprétant on retiendra encore deux choses :

La première est le contexte dans lequel il se trouve. Il s'agit de l'exercice du «sacerdoce commun» donné à tous les chrétiens dans les sacrements : les trois sacrements de l'initiation chrétienne y apparaissent comme autant d'étapes de la participation à ce sacerdoce commun; et le texte conciliaire rattache aussi les autres sacrements à ce sacerdoce (pénitence, onction des malades, ordre et mariage). Ainsi la confirmation n'est-elle pas le sacrement propre de ce sacerdoce commun, mais bien le renforcement du sacerdoce des croyants que confère déjà le baptême[12].

La seconde observation à faire concerne les sources auxquelles renvoie le passage de «Lumen Gentium» que cite la Constitution sur la confirmation. Ce sont trois textes, l'un tiré des Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem[13], le second de Nicolas Cabasilas[14], le troisième de saint Thomas d'Aquin[15] :

12. Pour le lien entre la confirmation et le sacerdoce commun des fidèles, voir plus bas ce qui concerne la signification de la chrismation post-baptismale.

13. *Catéchèse* 17, *De Spiritu Sancto* II, 35-37 (PG 33, 1009-1012). Cyrille y affirme que par l'Esprit Saint dans ce sacrement un sceau est posé sur l'âme du baptisé (1009 B, 1012A), on y reçoit de l'Esprit une force qu'on n'avait pas auparavant, des armes contre le démon; le Saint-Esprit prend soin de celui qui est ainsi devenu comme son propre soldat, dont il est le gardien et le consolateur; il lui confère toutes sortes de biens.

14. *De Vita in Christo* III, *De utilitate chrismatis* (PG 150, 569-580). Retenons-en ici que pour Cabasilas il s'agit d'une «initiation du très divin myron» (ἡ τελετὴ τοῦ θειοτάτου ... μύρου, 569 A) par lequel vient le Paraclet, comme autrefois par l'imposition des mains des Apôtres; le «myron» est la communion de l'Esprit, qui communique les énergies de l'Esprit (572 C, 573 A), fait participer aux dons de l'Esprit (573 C-D), pour l'édification de l'Église (576 A); ce sont les dons d'Is. 11,2 (576 A).

15. *Summa Theol.* III, q. 65, a. 3, et q. 72, a. 1 et 5.

deux auteurs orientaux, un auteur latin. On a voulu affirmer ainsi à Vatican II et l'unanimité de la tradition des deux Églises et la continuité de cette tradition à travers les siècles.

B. *Le nouveau rituel de la confirmation*

La Constitution apostolique de Paul VI «Divinae consortium naturae» a pour objet la promulgation du nouveau rituel de la confirmation et plus précisément, ainsi qu'on l'a déjà dit, la nouvelle définition du rite essentiel de la confirmation. Dans ce rituel, rénové selon les directives de Vatican II, on peut distinguer les «rubriques» d'introduction, intitulées «Praenotanda» et le formulaire liturgique proprement dit.

1. Les deux premiers paragraphes des *«Praenotanda»* sont groupés sous le titre «La dignité de la confirmation» et ils indiquent la signification de ce sacrement :

«Les baptisés poursuivent le cheminement de l'initiation chrétienne par le sacrement de confirmation dans lequel ils reçoivent l'Esprit Saint envoyé par le Seigneur sur les Apôtres au jour de la Pentecôte. — Par ce don de l'Esprit Saint les croyants sont plus parfaitement conformés au Christ et ils sont fortifiés par une puissance (*virtute roborantur*) en vue de rendre témoignage au Christ pour l'édification de son Corps dans la foi et la charité. En outre, un «caractère», ou marque du Seigneur, est imprimé en eux de telle manière que le sacrement de la confirmation ne peut pas être réitéré»[16].

La doctrine contenue dans ce texte est très proche de celle de la Constitution «Divinae consortium naturae». Elle précise seulement que l'effet du «caractère» de la confirmation est que l'on ne peut pas la donner une seconde fois : elle donne la «marque du Seigneur». C'est ce que signifie aussi, à sa manière, la nouvelle formule du rite de confirmation dont Paul VI écrit, ainsi qu'on l'a dit, qu'elle constitue les paroles essentielles de ce sacrement : «Reçois le sceau du don de l'Esprit Saint».

2. *L'homélie* de l'évêque dont le nouveau rituel offre un

16. *Ordo Confirmationis*, cité n. 6, p. 16.

schéma indique de manière détaillée tous les effets de la confirmation par rapport à ceux du baptême :

a) Elle parfait l'œuvre du baptême en conférant l'Esprit Saint, ainsi que les Apôtres en avaient le pouvoir; pouvoir transmis aux évêques ou aux prêtres établis pour cela.

b) Ce don du Saint-Esprit répand la charité dans nos cœurs et nous rassemble dans l'unité de la foi et la diversité des vocations; nous le recevons donc en vue de la sanctification et de l'unité de l'Église.

c) Ce don du Saint-Esprit est pour celui qui le reçoit une empreinte spirituelle (*signaculum*, sceau) qui le rend plus parfaitement conforme au Christ et membre de son Église.

d) Il donne la force de l'Esprit du Christ et la marque de la Croix. Il oblige à témoigner devant le monde de la Passion et de la Résurrection du Christ, répandant partout «la bonne odeur du Christ» (cf. II Cor. 2,15)[17].

Retenons donc de ce texte trois effets qui n'étaient pas apparus aussi clairement jusqu'ici dans les documents que nous avons cités : 1) le lien apostolique avec l'évêque; 2) le rassemblement ecclésial dans l'unité et la diversité; 3) la bonne odeur du Christ répandue, aspect signifié par le chrême (ou «myron», qui est de l'huile parfumée).

3. *L'invitation à la prière* pour les confirmands et le contenu de cette prière qui accompagne l'imposition des mains. L'invitation est nouvelle. Elle résume la prière qui suit en demandant au peuple de prier pour que sur les confirmands «qui dans le baptême sont déjà renés à la vie éternelle, Dieu le Père répande l'Esprit Saint (...) qui les confirme de l'abondance de ses dons et par son onction achève de les rendre conformes au Christ, Fils de Dieu»[18].

La prière elle-même est celle de la tradition liturgique romaine, héritée des sacramentaires Gélasiens et Grégoriens[19],

17. *Ibid.*, pp. 23-24, n° 22.

18. *Ibid.*, p. 26, n° 24.

19. Gélasien ancien : *Liber Sacramentorum Romanae Æcclesiae Ordinis Anni Circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris B.N. 7193, 41/56), ed. L.C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER, P SIFRIN, Roma 1960, p. 74, n° 451. Pour le Grégorien, cf. *Das Sacramentarium Gregorianum*, hgb H. LIETZMANN (LQF 3), Münster 1921 (1958), p. 54 [65], n° 86.

et, pour la substance, elle est attestée par saint Ambroise[20]. Deux points doivent en être retenus :

a) Elle s'adresse à Dieu le Père qui a déjà «régénéré ces serviteurs (les confirmands) par l'eau et par l'Esprit en les libérant ainsi du péché» ;

b) elle demande la venue en eux du Saint-Esprit en énumérant ses sept dons selon Is. 11,2, mettant en un relief spécial le dernier : «remplis-les du don de ta crainte»[21].

On voit donc que l'Esprit Saint agit déjà directement dans le baptême, que dans la confirmation il y a une venue spéciale du Saint-Esprit signifiée par les sept dons d'Isaïe 11, et qu'elle fait participer le confirmand à l'onction du Messie Roi, rejeton de Jessé (Is. 11,1 ; cf. Rm 15,12), qui juge les faibles et les pauvres avec équité (Is. 11,3-4).

4. Le dernier élément du rituel à relever est *la formule* même qui fait désormais l'essentiel du sacrement dans l'Église latine et accompagne l'onction du saint chrême. On l'a déjà citée et commentée plus haut : «Reçois le sceau du don de l'Esprit Saint», ou comme traduit le rituel français approuvé par Rome : «N., sois marqué de l'Esprit Saint, le Don de Dieu»[22].

On sait que cette formule est empruntée au rite grec et qu'elle remplace d'autres formules brèves qui ont varié au cours des siècles[23]. Dans cette nouvelle formule deux éléments sont essentiels : la confirmation est un sceau (marque, empreinte ou caractère[24]) et ce sceau est le don de l'Esprit Saint.

20. *De Sacramentis*, Lib III, II, 8 ; *De Mysteriis* VII, 42 ; éd. Botte, Sources chrétiennes 25bis, pp. 96-97 et 178-179.

21. *Ordo Confirmationis*, cité n. 6, p. 26, n° 25.

22 En latin : «N., accipe signaculum Doni Spiritus Sancti» ; *ibid.*, p. 26, n° 27. Pour la traduction française, *La célébration des sacrements*, présentée par P. JOUNEL avec la collaboration de J. ÉVENOU, Tournai, Desclée, 1983, p. 287, d'après : *La célébration de la confirmation*, AELF, 1976.

23. La formule du Pontifical et du Rituel romain jusqu'à la dernière réforme était : «N., signo te signo Crucis et confirmo te chrismate salutis. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» Elle était sanctionnée par le Décret pour les Arméniens de 1439 (DS 1317, COD (1962), p. 520). Dans le Gélasien (éd. MOHLBERG, etc., citée n. 14) c'était : «Signum Christi in vitam aeternam» (p. 74, n° 452).

24 Sur la signification du sceau dans la littérature chrétienne primitive, voir J. YSEBAERT, *Greek baptismal terminology. Its origins and early develop-*

Concluons : Pour le nouveau rituel de Paul VI, la confirmation est le don de l'Esprit Saint, distinct et complémentaire de celui qui est accordé dans le baptême. Il est en relation avec l'unité de l'Église et la diversité des vocations dans cette Église. Il fait participer le confirmé à l'onction royale du Christ, juge des pauvres et témoin devant le monde.

C. *Le nouveau Code de droit canonique de 1983*

Code de l'Église latine, il n'entend pas reprendre toute la tradition canonique de l'Église, mais bien celle de l'Occident catholique romain. Aussi ce qu'il passe sous silence n'est pas nié de ce fait. En outre, il se fonde sur une doctrine théologique, mais la théologie n'est pas son objet propre et il n'a pas pour fonction de l'expliciter. Ce Code de 1983 témoigne pourtant d'un effort beaucoup plus grand que celui de 1917 pour rattacher la législation canonique de l'Église à sa doctrine. On sait aussi que dans la Constitution apostolique «Sacrae disciplinae leges» par laquelle le Pape Jean-Paul II l'a promulgué, le 25 janvier 1983, il a affirmé que le nouveau Code s'est efforcé de traduire en langage canonique l'ecclésiologie de Vatican II et que, s'il est impossible d'y réussir parfaitement, «c'est à cette image de l'Église» (donné par Vatican II) «que le Code doit être référé»[25]. Cela signifie que l'interprétation théologique du Code doit se faire à l'aide des textes de Vatican II, et non le contraire.

Le premier Canon de ce nouveau Code, concernant la confirmation, Can. 879, dit ceci :

«Le sacrement de la confirmation, qui imprime un caractère et par lequel les baptisés, poursuivant le cheminement de l'initiation chrétienne, sont pourvus du Don du Saint-Esprit

ment (coll. Graecitas Christianorum Primaeva 1), Nijmegen 1962, pp. 204 ss., 245 ss., 390 ss.).

25. «Quod si fieri nequit, ut imago Ecclesiae per doctrinam Concilii (sc. Vaticani II) descripta perfecte in linguam 'canonisticam' convertatur, nihilominus *ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendus tamquam ad primarium exemplum*, cuius lineamenta is in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet» (*A.A.S.* LXXV, II (25 Ianuarii 1983), p. XI. C'est nous qui soulignons).

et sont reliés plus parfaitement à l'Église, fortifie ceux-ci (les baptisés) et les oblige plus strictement à être par la parole et par l'exemple les témoins du Christ et à répandre et défendre la foi»[26].

Au premier coup d'œil on peut remarquer que ce canon dépend étroitement des textes que nous avons analysés jusqu'ici. On note aussi pourtant que l'arrangement des effets de la confirmation est à son tour assez différent de ceux des documents qui l'inspirent. À la différence de tous les autres, en effet, il met en première place l'impression d'un caractère, en raison probablement de la nouvelle formule du rite essentiel déterminé par Paul VI : le sceau du Don de l'Esprit Saint. Ceci est corroboré par la mise en relief de ce Don de l'Esprit. Par ailleurs, le rattachement plus étroit à l'Église n'est plus situé en relation directe avec le «caractère» et, surtout, le dernier effet de la confirmation, tel qu'il est présenté par le canon, paraît disjoindre — au moins au plan rédactionnel — l'obligation d'être témoins du Christ de celle de répandre et de défendre la foi.

Comme on l'a dit plus haut, on ne doit pas demander au Code de droit canonique une doctrine de la confirmation plus élaborée que celle donnée par la Constitution apostolique de Paul VI, par le texte dogmatique conciliaire qu'est «Lumen Gentium», ni surtout par le formulaire liturgique lui-même, rénové après Vatican II. Néanmoins, ce canon du nouveau Code contribue à mettre en lumière l'enseignement de l'Église catholique sur la signification du sacrement de confirmation en tant qu'il diffère du baptême.

D. *Conclusion de l'examen des derniers documents officiels de l'Église catholique sur la confirmation*

De cet examen, on retiendra que :

26. Le projet de Code pour les Églises orientales catholiques propose une vue un peu différente des effets de la confirmation, appelée ici «onction du chrême» : «Can. 27. — Oportet eos qui baptizati sunt Sancto Myro chrismari ut, dono Spiritus Sancti signati, aptiores testes et coaedificatores Regni Christi efficiantur» (cf. *Nuntia* n° 10 (1980), p. 22. Sur ce canon voir *Nuntia* n° 2 (1976), p. 14, l'observation de S.E. Mgr Marusyn à propos du terme «coaedificatores» qui a semblé peu approprié.

1° La confirmation est d'abord un Don de l'Esprit Saint, et même l'Esprit Saint lui-même, sans que cela doive exclure, comme on le redira plus tard, que dans le baptême il y ait déjà participation au Saint-Esprit.

2° Si Vatican II n'a pas mis en relief le «caractère» conféré au chrétien par la confirmation, en tant qu'il est distinct de celui donné au baptême, les documents plus récents ont tenu à le réaffirmer. Il est lié à la non réitérabilité du sacrement de confirmation et au lien particulier et indissoluble qu'il crée avec l'Église.

3° Lorsqu'il s'agit de préciser davantage les effets propres à la confirmation, deux d'entre eux, apparemment conjoints, sont mentionnés : la force spéciale donnée par le Saint-Esprit et le témoignage rendu au Christ par la foi que procure cette force, don du Saint-Esprit, selon la diversité des vocations, chacun recevant la sienne propre au sein de l'unique Corps du Christ.

2. *La signification de la confirmation selon l'opinion de théologiens contemporains*

Il y a une douzaine d'années, alors que venait de paraître la Constitution apostolique «Divinae consortium naturae» de Paul VI et le nouveau rite rénové de la confirmation, un spécialiste de la théologie liturgique sacramentaire écrivait :

«Reconnaissons-le : une base théologique valable, sûre et communément admise fait cruellement défaut au moment où il s'agit de se mettre au travail pour un renouveau du rituel de la confirmation»[27].

27. Adrien NOCENT, *Vicissitudes du rituel de la confirmation*, in : *N.R.T.* 94 (1972) p. 705. Cette assertion se retrouve chez tous ceux qui écrivent aujourd'hui sur la confirmation. Citons deux exemples entre tant d'autres : Le P. Y. CONGAR à la fin du troisième volume de son grand travail sur le Saint-Esprit, traite de la confirmation et commence par souligner qu'il y a à son sujet «un certain malaise» et par se demander «qu'ajoute la confirmation à la grâce du baptême?» (*Je crois en l'Esprit Saint. III Le Fleuve de Vie (Ap. 22,1) coule en Orient et en Occident*, Paris, Cerf, 1980, pp. 282 et 283); au moment où j'achève cette note paraît un article de Michael GWINNELL (*Confirmation : Sacrement of initiation* in : *The Clergy Review*, LXIX, No. 4

Il faut reconnaître, en effet, que la théologie de la confirmation et l'histoire des rites par lesquels ce sacrement est conféré ont été l'objet de discussions et de points de vue fort différents chez les spécialistes depuis le début du siècle. Il ne peut être question ici de rendre compte de ces vicissitudes. La littérature du sujet est immense. On a donné plus haut quelques indications bibliographiques qui valent surtout pour les publications en langue française et catholiques romaines[28].

Aussi nous arrêterons-nous seulement sur certaines orientations majeures de l'interprétation de la signification propre de la confirmation : A) La confirmation, don de l'Esprit Saint et de ses charismes; B) la confirmation sacrement de la perfection de l'agrégation à l'Église; C) la confirmation et le témoignage du chrétien.

A. *La confirmation, don de l'Esprit Saint et de ses charismes* :

Que la confirmation soit par excellence le sacrement de l'Esprit Saint appartient à l'enseignement commun de la tradition et de la théologie. Cela n'a pas besoin d'une démonstration ici. Mais au début du siècle — pour ne pas remonter plus haut — les auteurs catholiques se sont posé la question de la relation des deux sacrements du baptême et de la confirmation avec le Saint-Esprit. Se fondant sur les travaux du P.P. de Puniet et sur les siens propres, le P. Paul Galtier a dû prendre position contre plusieurs savants protestants allemands (J. Behm, après R. et A. Seeberg) pour rappeler qu'on ne pouvait opposer l'effet négatif et purificateur du baptême au don positif de l'Esprit Saint reçu dans l'imposition des mains des Apôtres[29].

(April 1984) pp. 126-135) qui continue une discussion ouverte dans cette revue au cours des années 1982 et 1983, concernant la théologie et la pastorale de ce sacrement (Eric DOYLE, *ibid* LXVII No. 5 (May 1982), pp. 162-165; Jerome BERTRAM. *ibid*, *id.* No. 12 (December 1982), pp. 444-447; J.D. CRICHTON, *ibid.*, LXVIII No. 4 (April 1983), pp. 147 s.).

28. Cf. *supra*, note 1 Voir aussi les indications du P Congar dans l'étude citée à la note précédente. Pour une documentation à peu près exhaustive il faut recourir au remarquable *Archiv für Liturgiewissenschaft* de Maria-Laach (Pustet, Regensburg, depuis 1950)

29 P. DE PUNIET, art. *Baptême* dans *DACL* II,1, col 243-346; *id.*, art. *Confirmation*, *ibid*, III, 2515-2544, P. GALTIER, *Imposition des mains*, dans *DTC* VII,2, col. 1302-1425, ici 1343 ss.

La confirmation n'est pas le seul sacrement à donner le Saint-Esprit, mais, au contraire, la tradition unanime attribue à l'action de l'Esprit Saint tous les moments de la justification, l'efficacité de tous les rites, même non sacramentels, en raison du fait qu'il est lui-même l'onction[30].

En 1946, le célèbre liturgiste anglican Dom Gregory Dix prenait publiquement position dans une question qu'abordaient dès avant la guerre les Convocations de l'Église d'Angleterre[31], celle du renouveau de la confirmation et des rites annexes[32]. Croyant voir dans l'usage occidental médiéval une décadence progressive de la pratique et de la signification de la confirmation, il pensait en retrouver le sens primitif en l'opposant, en tant que sceau et don de l'Esprit, à la justification donnée par le baptême. Si certaines des observations que faisait Dix méritent une sérieuse considération et reçurent un accueil positif même auprès de certains théologiens catholiques, il trouva toutefois de sévères contradicteurs auprès de savants anglicans[33].

À peu près au même moment dans l'Église catholique des motivations pastorales analogues faisaient poser des problèmes similaires et les discussions en la matière n'ont pas cessé jusqu'à présent. Tous s'accordent cependant à voir dans la confirmation le sacrement spécial du Don de l'Esprit, tout en percevant plus clairement aujourd'hui le rôle de l'Esprit Saint dans l'ensemble de l'économie sacramentelle et, plus singulièrement, son lien avec la théologie du caractère. À cet approfondissement ont contribué les travaux de ces dernières années sur la théologie trinitaire et la place de l'Esprit dont témoignent

30. *Ibid.*, 1349 ss.

31. Cf. *Confirmation To-Day (...) Interim Reports (...) as presented to the Convocations of Canterbury and York in October, 1944*, qui renvoie aux décisions de la Church Assembly de 1930 et aux travaux des Comités mixtes de mai 1942.

32. Dom Gregory DIX, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism* A Public Lecture in the University of Oxford delivered on January 22nd 1946, London 1946.

33 G. LAMPE. *The Seal of the Spirit*, London 1951; L.S. THORNTON, *Confirmation. Its place in the baptismal Mystery*, London 1954.

entre autres les publications considérables du P. Congar et du P. Louis Bouyer[34].

En se rattachant à l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition patristique dont on va faire état un peu plus avant, la théologie catholique contemporaine souligne le lien entre ce sacrement et l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte pour y voir non seulement le Don de l'Esprit, ou le Don qu'est l'Esprit, mais aussi en même temps la variété des charismes au sein du Peuple de Dieu, assignant à chacun sa vocation dans l'édification du Corps du Christ. Ceci nous amène aux deux autres orientations majeures de l'interprétation de ce qui est propre à la confirmation.

B. *La confirmation, sacrement de la perfection de l'agrégation à l'Église*

Dans un ouvrage paru après Vatican II, J.-P. Bouhot a voulu caractériser la confirmation d'après son lien avec l'évêque comme étant essentiellement le «sacrement de la communion ecclésiale»[35]. Cette thèse a été assez vivement critiquée[36] et on aura l'occasion de revenir plus bas sur certaines vues discutables de cet auteur. Elle a eu pourtant le mérite d'attirer l'attention sur une donnée très importante de la tradition occidentale, sur laquelle nous aurons à nous expliquer : le rôle de l'évêque dans le sacrement de confirmation.

Même si les exégètes d'aujourd'hui n'interprètent plus exactement comme les auteurs anciens l'intervention de Pierre et de Jean en Samarie pour imposer les mains à ceux que Philippe avait baptisés, il reste que la tradition occidentale a compris dans cette ligne la fonction apostolique de l'évêque dans le

34. Cf. l'ouvrage du P. CONGAR, cité à la note 27, et L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce*, Paris 1980.

35. J.-P. BOUHOT, *La Confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon 1968

36. M.-V. LEROY, *Rev Th.* LXXII, 80 (1972), pp. 489-491 ; L. LIGIER, *La Confirmation, supra cit.*. noe 1, pp. 241-2; A G. MARTIMORT, *Dix ans de travaux, supra cit.*, note 5, pp. 131-132. Relevons pourtant que le P. Burkhard NEUNHEUSER se montre très positif à l'égard de la thèse essentielle de Bouhot dans le bref compte-rendu qu'il lui consacre in · *ALW* XIV (1972), p. 171.

sacrement de confirmation[37]. Mais on ne peut tenir avec Bouhot que la confirmation est le sacrement de la communion ecclésiale, car le sacrement de la «koinônia» est d'abord l'eucharistie et, en outre, le baptême qui incorpore au Corps du Christ est déjà, dans son ordre, un premier sacrement de la communion ecclésiale.

Pour la même raison, d'ailleurs, on se montrera réservé à l'égard de ceux qui pousseraient trop avant l'enseignement de saint Thomas d'Aquin et verraient dans la confirmation le sacrement de la vie sociale et communautaire, en opposition avec le baptême qui serait le sacrement du salut individuel[38]. Mais on notera aussi bientôt tout ce que cette perspective a de valable à propos du «témoignage».

Le point qui nous paraît donc mis dans un relief digne d'être noté dans la tradition occidentale unanime, comme on le dira plus loin, est le fait que la confirmation manifeste de façon singulière le lien du confirmé avec l'évêque et donc avec son ministère d'unité au sein de la communauté aux multiples charismes[39].

C. *La confirmation et le témoignage du chrétien* :

La théologie de saint Thomas d'Aquin voyait déjà dans

37 C'est même là l'origine de l'usage divergent entre l'Orient et l'Occident pour la pratique de la confirmation, comme on le rappellera plus loin.

38. Saint Thomas, *S.Th.*, III, q. 72. On trouvera dans le livre du P. Congar, cité à la note 27, aux pp. 288ss., la littérature concernant la confirmation chez saint Thomas et un exposé très pondéré du point de vue de ce docteur. Dans la même ligne, mais avec moins de nuances, cf. C. VAGAGGINI, *L'età della confermazione*, in : *Riv. Lit.* LIV N.S. (1967), qui écrit (p. 112) que le baptême et l'eucharistie viseraient d'abord la vie «individuelle», «privée» du chrétien. La confirmation marquerait d'abord l'aspect spirituel social «La confermazione è direttamente e per sé in vista della vita sociale del cristiano. Questo risulta dalla natura propria della confermazione che, secondo la Scrittura e la tradizione, è sempre in vista della testimonianza». Un peu plus loin (p. 117), l'auteur reconnaît que c'est vrai aussi du baptême et de l'eucharistie.

39 Nous disons bien «manifeste de façon singulière», car nous préciserons plus loin que la tradition orientale (comme celle de l'Occident) manifeste aussi ce lien par l'emploi nécessaire du chrême que seul l'évêque peut consacrer.

le sacrement de confirmation, suivant la ligne de la tradition occidentale, le sacrement de la confession de la foi contre ceux qui la combattent[40]. Mais, par là, il se situait exactement dans la même perspective que la tradition de l'Orient dont saint Cyrille de Jérusalem est un éminent représentant[41].

De nos jours les discussions qui se sont développées autour de la confirmation ont eu pour effet de souligner toujours davantage cet aspect des effets du sacrement. Déjà A.G. Martimort, dans un article remarquable paru en 1951, proposait de rapprocher les sacrements de baptême et de confirmation de la double mission de l'Esprit Saint sur Jésus : celle de l'incarnation et celle de la théophanie dans le Jourdain[42]. On retrouve cette même interprétation chez le P. Congar qui se réfère d'ailleurs nommément à Mgr Martimort[43]. Quoi qu'il en soit, la théologie pastorale moderne a fortement exploité cette idée que l'Esprit Saint est donné au confirmé pour qu'il témoigne publiquement de sa foi selon la vocation qui est la sienne. On a même vu dans la confirmation le sacrement propre

40. Cf. *S.Th.* III, q. LXXII, a. 9, corp. : «.. in hoc sacramento homo accipit Spiritum Sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter etiam inter adversarios fidei Christi fidem confiteatur».

41. Cf. *supra* note 13. Voir aussi *Cat. Myst.* III,4 (éd. PIÉDAGNEL-PARIS, Sources chrét. 126, pp. 126-128) · «De même, en effet, que le Sauveur, après son baptême et la venue de l'Esprit Saint, s'en alla combattre l'adversaire, de même vous aussi, après le saint baptême et la chrismation mystique, revêtus de la panoplie de l'Esprit Saint, résistez à l'influence adverse, et combattez-la en disant : 'Je puis tout en celui qui me rend fort, le Christ' (Phil. 4,13)». Un peu auparavant l'onction des narines avec le chrême évoquait «la bonne odeur du Christ» que nous sommes (II Cor. 2,15). Il est vrai que certains ont opposé cette conception de la force du Saint-Esprit donnée pour le combat spirituel contre les démons à celle qui estime que cette force est donnée pour rendre témoignage devant les hommes Mais une telle opposition était inconnue dans l'antiquité chrétienne, combat spirituel et témoignage externe donné éventuellement jusqu'au martyre du sang n'étant que les deux faces d'une même réalité. D'ailleurs dans *Cat.* III, 13-14 (PG 33, 444) Cyrille dit que le don de l'Esprit Saint donne au baptisé la possibilité d'annoncer l'Évangile.

42. *La Confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi* (coll. Lex orandi 14), Paris 1952, pp. 159-188; pour le point qui nous occupe, pp. 164 ss.

43. CONGAR, *op. cit.*, note 27, pp. 287-288, n. 22.

de l'« Action catholique », c'est-à-dire de l'engagement des chrétiens à rendre un témoignage public et organisé à l'Évangile par toute leur vie, dans leur milieu professionnel et social[44].

Cette dimension du sacrement de confirmation nous paraît bien fondée; mais elle s'est développée en partie pour des raisons contingentes et elle ne doit pas être dissociée des deux premières : la confirmation comme Don qui est l'Esprit, dans la diversité des vocations, et la confirmation comme perfection de l'intégration à l'Église dont l'évêque est garant de l'unité.

Les recherches de ces dernières décennies[45] et les controverses qu'elles ont suscitées chez les théologiens et les liturgistes font apparaître que, comme pour les autres sacrements de l'initiation chrétienne, la signification de la confirmation ne peut pas être réduite à une interprétation univoque. Elle embrasse plusieurs aspects complémentaires et, suivant les lieux et les époques, l'un ou l'autre de ceux-ci a été souligné davantage sans pour autant exclure les autres. Un rapide examen des données principales de la tradition occidentale sur la confirmation vient appuyer cette lecture des faits.

(*à suivre*) Emmanuel LANNE

44. Cf. CONGAR, *ibid.*, p. 283 et déjà *Jalons pour une théologie du laïcat* (coll. *Unam Sanctam* 23, Paris 1953), spécialement pp. 180 ss. à propos des trois offices christiques des fidèles, pp. 488 ss., sur l'Action catholique, pp. 514 s. pour le rôle du baptême et de la confirmation. Les thèmes majeurs de cette réflexion ont été repris par Vatican II.

45. Nous n'avons pas fait mention ici de la solution proposée par le P. L. Ligier dans son ouvrage sur la confirmation (cf. *supra*, note 1) parce qu'elle n'a guère rencontré la faveur des spécialistes. Pour le P. Ligier, la confirmation serait le « sacrement de la prière », alors que le baptême serait le « sacrement de la foi » (pp. 261-264).

SUMMARY. — *In the context of theological dialogue with Orthodoxy, this article tries to reply to the question : what is the sense of confirmation compared with baptism and what are its effects according to the teaching of the Latin Church? After a study of the most recent official documents of the Catholic Church, the answers of theologians and the data provided by Roman tradition, the study concludes that, for the Catholic Church, confirmation is, in the first place, the gift of the sevenfold Spirit and that it confers on the Christian a special power for spiritual combat and witness, that it creates a special bond with the Church, a bond which is underlined by the personal rôle played by the bishop and by the doctrine of sacramental character. The study also tries to answer two related questions : What is the meaning of the first chrismation which, in the Roman rite, has always been given just after baptism? How can one explain that in general the Catholic Church gives confirmation after the eucharist and not before? An analysis of the historical data shows that, on the one hand, the first chrismation can be linked to the rite of baptism which it completes, but that it can also be considered as a first stage in the gift of the Holy Spirit which will then be completed by confirmation with the second chrismation. As for the use of giving the eucharist before confirmation in the West, it has very ancient attestations, probably as far back as the 4th. cent. This practice was justified, as it is today, by pastoral reasons even though the ideal order, in the West as in the East, is : baptism, confirmation, eucharist In this issue we present only the first part of this study which deals with the doctrine of confirmation as given in the recent official documents of the Catholic Church and by its theologians. The rest of the paper will be published in the next issue.*